

論  
説

ジョン・ロック『統治論』の古典性

——その啓蒙性と伝統性——

友 岡 敏 明

目 次

はじめに

一 問題の所在

二 『統治論』執筆の文脈

三 「政治」を考える方向

四 「政治」を価値づけるもの

は じ め に

一九九〇年は、『統治論』と『人間知性論』というロックの二大著書が出版されてちょうど三〇〇年にあたる。この記念すべき年を迎えて「日本イギリス哲学会」では、その第一四回年次研究大会（一九九〇年三月二十八、二十九日に一

橋大学に於て開催)の第一日の午後を「シンポジウム・『ロックと啓蒙』」に充てた。ロック解釈をめぐって最近急速に勢いをもって提示されてきたロックの思想像は、ロックを根本的にキリスト教思想家として捉え、その思想をもまたキリスト教的それとして捉える観点である。こうしたロック思想像の担い手は、欧米のジョン・ダンやジェイムズ・タリー、わが国では加藤節や私である。<sup>①</sup>これは、ロックを封建的世界像から近代的世界像の過程で小気味よく捉える処理方法に対するアンチテーゼの意味をもっていた。しかしながら、これに対して、いぜんとしてロックを「啓蒙の父」として捉えようとする解釈が根強く残っているのである。<sup>②</sup>ロックは、はたしてキリスト教思想家なりや、それとも啓蒙思想家なりや、この問いは今後も続いていくであろう大きなイシューをなしている。

こうした意味で、ロックの二大主著の刊行三〇〇周年という大きな節目において、「啓蒙」と関連せしめたロック・シンポジウムの設定は、時宜をえた選択であったといえるであろう。このシンポジウムでは、認識論、政治論、一八世紀研究の各分野から上記の「ロックと啓蒙」という統一テーマの下で報告がなされた。以下は、その政治論分野からの報告を受け持った私の発表原稿に加筆・訂正を施し、注を付して論文化したものである。ただし、加筆・訂正を施したとはいえ、本質的な論旨には両者間に何らの変化もないことはいままでもない。

## 一 問題の所在

ハンプソンによれば、「啓蒙とは、伝統的慣行や信念に替えるに経験的知識をもってせんとする試み」であった。<sup>③</sup>そして、経験的知識への重心の傾斜は、社会文化を支えるエートスをして「伝統的敬虔」から「世俗主義」もしくは「人間中心主義」へと移行せしめた、とハンプソンはいう。<sup>④</sup>例えば、モンテスキューにとって、宗教人が神を喜ばせるという第一目的を「達成するもっとも確かな道は、社会のルールと人間性の務めとを遵守することであった」のも、ま

たヒュームが「宗教の本来の任務は人間の心を規律づけ、行為に人間らしさを付与し、節度の精神を注入することである」と喝破したのも、そうした世俗主義方向へと文化が進展しつつある徴表であった。<sup>⑤</sup>

こうした精神史の「啓蒙」的進捗とロックの関係についていえば、ヴォルテールによるロック礼賛以来、<sup>⑥</sup>ロックは啓蒙的思潮の祖たるの地位を与えられてきた。そして、時期的にみても啓蒙時代の竿頭に位置する一七世紀末にあって、ロックを右に見たと同様な世俗化の進捗過程の一環として捉えうる局面が存在したのは、確かなところである。政治論的にみると、それは、例えば、ロックが政治を考える場合に、「政治は民衆の魂の救済といった問題に首を突っこむべきではない」<sup>⑦</sup>という枠組のなかにいたことのうちに、きわめて明瞭に現れていた。ロックによると、

「政治の問題と宗教の問題とを区別し、その両者の間に、正しい境界線を設けることが何よりも必要であると私（すなわちロック）は思う。……国家（*Respublica, commonwealth*）とは、人々が自分の世俗的諸善（*bona civilia, civil interests*）を確保・増進するために建設した（*constituta, constituted*）にすぎない社会であると、私（ロック）には思われる。世俗的諸善と私が呼ぶものは、生命、自由、健康、身体の安全、さらに貨幣や土地や住宅や家具などのような外的事物に対する所有を指している。……為政者の権限はただこうした世俗的諸善にのみ専ら関わるのであって、世俗権力の支配の権限はけっして魂の救済にまで及ぶものではない」<sup>⑧</sup>。

この引用は、ロックが「寛容」の問題を説く間に、「政治」というものの枠組につき、「政治」の素材となるべきものと「政治」の埒外のものとの両面からの比較によって、明確に捉えていたことを示すものである。換言すると、ロックにとつての「政治」とは、「世俗的諸善」に関する現象であって、同時に「魂の問題」・「救済の問題」とは峻別すべきであつたわけで、そこには、その限りにおいて、世俗主義が流れていたということは疑いのないところである。

だが、そうした世俗主義という一般的語彙をロックとの関連で用いうるとしても、その具体的相貌をうるには、いまま少し詳細な考察が必要である。

「政治」と「宗教」を別種の人間の活動領域であるとする観念、あるいは《聖》と《俗》の両領域の機能的区別を「政治」との関連において行う考え方は、実は、ロック生涯の思想態度であった。それは、若き頃のロックの著作『世俗権力論』（一六六〇—一六三年）において明確に見うるところである。彼はいう、

「聖書は、いかなる箇所にも……政治組織(Polities)についてはほとんど触れておらず、いずこにおいても神が明確な特別の規定によって統治上の規則や為政者の権威を制限しているわけではない。……しかるに、人類は自然の光と彼等自身の便益によって、法、統治、彼等のうえに権力をもつ為政者(など)の必要性を十分に教えられていた」<sup>⑩</sup>

と。つまり、「政治」とは、『聖書』の注釈的適用ではなく、「理性」と「便益」の問題であるというのである。「政治」を考えるのに、「魂の救い」の書であり、超自然の世界に関わる書である『聖書』に議論の根拠を求める必要はなく、自然的経験と人間理性で充分であるというのである。しかし、これだけでは「政治」を考える大まかな方向を述べたに過ぎないことはいうまでもない。

ロックが『統治論』——以下 *Two Treatises of Government* をこのように訳すこととし、引用に当ってはこの書名を略し、第一、二篇を示すラテン数字と節を示すアラビア数字のみをもってすることにする——、この『統治論』を執筆するころ（それは後ほど触れるように一六七九年から数年の間であったが）には、すでに、冒頭に引用した「政治」の枠組の観念に達していたのであるが、実は、「政治」の枠付けの点で、『世俗権力論』から『統治論』にいたるまでには、『世俗権力論』における以上に厳しい政治と宗教の関係についての見方への進化といったものも存在した。例え

ば、何を信仰し、いかに誠実に精神的・内面的に痛悔するかといった単なる宗教的・内面的部面における人間の手の不介入の原則をのべていた『世俗権力論』であったが、それは、いまだ、いかなる教義・ドグマを告白し儀式として外的に実践するかという問題に対する権力の介入に対してまでも明確な反対を表明するところまではいってはいなかった。いかなる教会にもその後ろ盾となるごとき政治権力の存在を拒否するところまで進んで行くことが近代的流れであるとすれば、ロックがこの境地に達したのは、さらに『世俗権力論』から、宗教的正統派争いに対するより徹底した背向・嫌悪に基づいた『寛容論考』（二六六七年）にいたってであった。<sup>12</sup>ここでは、「教会」の相対化、すなわち使徒伝承の、そして正統的で、したがってまた権威ある教会を積極的に否定しないまでも、それを単なる一つの主張として相対化した上で、むしろ積極的には教会の自発的・結社の組織たる性質を強調するにいたるわけである。そうした思想的成育の行き着くところ、冒頭に引用した『寛容書簡』であって、この書簡では、他人が天国に行くか地獄に行くか、そうした私的魂にはお節介を焼かない、というふうに、宗教は明確に私的関心事となり、<sup>13</sup>こうしたことを背景に抱えながら、「政治」の素材を「世俗的諸善」（*bona civilia*）ないし「此岸の生活に関わる公共的諸善」（*bonum publicum terrestre sive mundanum*）へと限定づけるにいたったわけである。<sup>14</sup>

こうした「政治」の枠付けに見られるものは、要するに、正統性を主張する宗教に背を向けながら、結果した「政治」の世俗化であり、「啓蒙」の王道として確立されていく「政治」の枠付けの方向であることには異論のないところだと思われる。例えば、次のルソーの言葉は、啓蒙という名とともにわれわれに彷彿させる「政治」のイメージ、あるいはもう少し一般的に近代的な「政治」のイメージを伝えるものといつてよいものであろう。

「各国民は、『宗教に関して』何でも、その好むままの意見を持ってよいのであり、それは主権者の知るべきことでもないのである。なぜなら、主権者は彼岸では何の権限もないのだから、来世における臣民たちの運命がどうあろうと、かれらがこの世で善良な国

民であるかぎりそれは主権者に何のかかわりもないことなのである」<sup>(15)</sup>。

こうした流れを踏まえつつ見ると、はたして先述したように、ロックの「政治」は、啓蒙という世俗化の波の竿頭に位置していたと考えることに何らの障害もないことは、確かである。しかしながら、実は、それはことの真実の一面であるにすぎないのである。他の真実は、ロックの「政治」には、世俗性にとどまらない、より永続的、かつ、より積極的な批判的・建設的有効性をとり混ぜた側面があるという点である。つまり、一面において、ロックの政治論は、《聖》と《俗》の機能的分化や宗教の私的領域化へのトレンドを内に包摂しつつも、他面において、その世俗化した「政治」の枠内に、一つの神の経世・経綸を、転移せしめたという特性があったということである。ロック自身、啓蒙の先触れよろしく平明な理性の言葉で語りながら、なお、「人間が自らを治める規範を神がお与えになったと認めないほどにブルーティッシュな人間はいないと思う」と語ったのだが、それは、単に、モンテスキューやヒュームの場合のように、宗教人の対神的責務を社会的責務へと引き下げたり、宗教心の社会的効用を主張したりする提言ではなく、その域を超えたものであったのである。『百科全書』において、ロックの「自然状態」観念を剽窃まがい祖述したジョークルは、「自然法」や「理性の法」を語りこそすれ、けっして、人間の自由・平等なる根源的所与としての「全能にして無限に賢明なる造物主」やこの「造物主の気に入る間のみ〔此の世で〕生存するように造られた……造物主のプロパティー」(Ⅱ・6)としての人間の境位を語らなかつたのである。<sup>(17)</sup>ロックは、いわば、「政治」における《俗》の言葉の中に《聖》の意図を盛り込んだ思想家であつたというべきであり、そして、『統治論』は、その思想的表出に他ならなかつたのである。

## 二 『統治論』執筆の文脈

初版に一六九〇年という年を刻して出版された『統治論』は、実際はその前年一六八九年の秋ごろから市中に出ていたことが知られている。<sup>18</sup>それはともかく、一六八九年といえ、『寛容書簡』の出版年でもあったが、『統治論』の執筆に関しては、衆知のように、これより一〇年早い一六七九年から数年にわたって手掛けられたという、今や不動となったラスレット以来の定説がある。<sup>19</sup>この出版と執筆の一〇年という時間差は、わずか一年弱という『寛容書簡』の出版との時間差と同様、『統治論』の梓付けに何ら影響を及ぼすものではなかったが、『統治論』を取り巻く思想状況を考える際には、重要であるということとは、すでに言い古されたとおりである。そして、具体的な思想状況をおさえることなくして、その名に値する古典の理解は不可能であるとすれば、『統治論』についてもまた、この一六七九年当時の思想状況にこだわる必要があるのは、当然のことであろう。だが、さしあたって、ここでは、『統治論』は「王位排斥運動 (Exclusion Movement)」が湧き起こったなかで出版されたロバート・フィルマー卿の著作に対する論駁書であったということに注目することでその本質的意味を達することができると思われる。<sup>20</sup>そして、『統治論』には、このフィルマーによって提示された具体的な問題状況への応答として、前節にいうロックの思想表出があり、その思想家の生存する条件として彼を囲繞する具体的問題状況を潜り抜けたことによってその表出された思想の古典性も存しえたのであるがゆえに、その古典性の解剖のためには、『統治論』はいったんその著作時の具体的思想状況に戻さるべきだということになるであろう。

さて、『統治論』が出版された際に、それには次のような解題的な副題が付されていた。すなわち、「前編ではロバート・フィルマー卿およびその追隨者たちの誤った原理と根拠が暴かれ論駁され、後編は世俗的統治の眞の起源と範囲と目的に関する論文である」と。このように、『統治論』は、「前編」“former treatise”と「後編」“latter treatise”と

いったふうに分けて解題されていたわけであるが、これまたラスレットによってこの上なく強調され、またそのことによってわれわれは常に明確に意識化するように強いられてきたように、『統治論』は「一つの論講 (a discourse)」であった。すなわち、「一つの論講 (a discourse)」たることが受容されねばならないというこの要請は、『統治論』を考察するに際してその「前編」と「後編」の有機的な繋がりをたえず念頭におかれなければならないということを意味するのである。このことは、同一著者のしかも同一著作の前・後編といえは当然のことであっても、ラスレットが強調の動機としたように『統治論』はともすれば「前編」はフィルマーの説を論駁し、「後編」はホップズを論駁したものと考えられた事実に対する反省に立つものであったのである。そうした解釈史上の誤謬を正すべく、「前編」における対フィルマー卿の逐語的論駁と「後編」におけるロック自身の積極的な理論展開といった、『統治論』の前・後編の間に存する体裁の違いを超えて、なお内容的には、両編間の緊密な有機的関係が存在するということが、殊さらに強調されなければならないわけである。

例えば、ロック自らの本来の議論を展開する『統治論』の「後編」の、その実質的には冒頭の章といってもよい第二章が「自然状態について」と題された。これも当然のことながら、「第一編」との関連のもとにおいてその意味合いが受け取られなければならない。ロックは「自然状態について」の章の書き出しに、「政治権力を正しく理解し、それをその根源から引き出すためには、すべての人間が自然的にどのような状態にいるかを考察しなければならない」(Ⅱ・4)、との文章をおいたが、その場合、なるほど、「政治権力の正しい理解」のために人間の自然ないしは自然のあり様を考えようというこのロックの言葉は、「自然」のレベルにおいて、「政治」を考えるという『統治論』におけるロック本来の思考についてのわれわれのイメージとよく合致しているところである。だが、われわれは、同時に、その言葉が、けっして「前編」との断絶においてではなく、『統治論』の「前編」の土壌に立った形での提唱として出てきたということを肝に銘じる必要があるのである。「前編」が遺すメッセージは、まさに物理的・生物的自然を超出



している、「神の作品」としての規範と品位を具えた「自然」概念であったのである。

ところで、ロックの論敵フィルマーが少なくとも主観的には意図したところの「政治権力」の理解は、「君主は絶対的権力に対して神授権 (divine right) を有する」もしくは「神授権によって (Jure Divino) 君主は存在する」といった、いわゆる「王権神授説」の主張であった。これは、その王権神授の理論をアダム創造に拠らしめたフィルマーの特異さ<sup>22)</sup>によって、まさに、ロックの眼には、フィルマーの独断に基づく珍奇さと、フィルマーの意図とは裏腹に世界に政治的混沌をもたらす潜在的アナキズムのごときは、これを打ち叩くべしと映ったものであった。ロックはいう、

「すべての権力と權威と統治をうちに抱く珍妙な概念 (New Nothing)、国民が服従すべき人物を特定し、君主の座を確立するはずのこの父性 (Fatherhood) の概念は、かくてロバート卿によれば、何びとの手に、しかも手段を問わず、落ちてよいものである。したがって、ロバート卿の政治学によって、民主制に主的權威が付与され、篡奪者が合法的君主とされるのである。この概念がこのようなみごとな離れ業を演じるならば、世界中のあらゆる合法的統治の基礎を砕き、これを破壊する……以外の役に立たないその全能なる父性の概念でもって、われわれの著者フィルマー卿とその追隨者は多くの業績を上げるであろう」(I・72)

と。換言すれば、アダムは、人類の父たることによって世界のあらゆる君主の資格を得たとするフィルマーの君主制論では、父の数だけ君主が存在することとなり、だれが王位を主張しても不思議ではなくなるというのがその帰結となるというのである。したがって、「自然状態について」の章の設定は、『聖書』解釈としての「アダムのもつ私的・所有的支配権と父権的裁治権」(Adam's Private Dominion and Paternal Jurisdiction) が、要するに、「政治」を、プラトンによってソクラテスと対決せしめられたトラシマコス<sup>23)</sup>の「正義は強者の利益」の世界、「獣」の法則の世界に

墮さしめるという結論、つまりフィルム流の『聖書』解釈では、「政治」への価値付与に失敗するということに伴う、それに対するアンチテーゼの定立の必要から生まれたものであったといえることができるのである。正當な、もしくは正常な政治学ならば、「政治」を力の法則や事実主義の世界に墮さしめざるべきではないことを願わなければならないが、こうした政治学への要請は、「必然的にロバート・フィルム卿がわれわれに教えたのとは別個の統治の起源、別個の政治権力の始まり……を見つけ出さなければならない」(II・1) というところへロックを導いていったのである。端的に言って、ロックにとって、論敵フィルム卿が「政治権力を正しく理解」していなかったというのは、誤った人間観に基づいたフィルム卿の政治権力正統化論の失敗の謂であったのである。

さて、そうしたフィルム卿の理論的失敗ないし挫折を導いた根源には、ロックの捉えるところ、フィルム卿が伝統的な政治論議から逸脱して、新しい『聖書』解釈に則り、しかも根拠を欠いた議論で政治権力を論じたというのが第一点としてあった。ロックはいう、

「ロバート・フィルム卿がいかに彼とは反対の権力観の新奇さ (novelty) を非難したところで、この時代のこの国ほど君主制が神授権による (Jure Divino) と主張する時代や国を見つけるのは難しいであろうと、私は信じる」(I・4)

と。フィルム卿の見解は、君主に快く響く権力観で「君主に諂う (flatter princes)」(I・3) ために最近出現した、いわば時流に乗らんとした新説であった。ロックは、このことを、他にも、「新しい発明物 (new invention)」(I・134) とか、「この最近の時代の神学 (divinity of this last age)」(II・112) とした表現でいろいろ表している。

フィルム卿が理論上の挫折にいたった原因の第二点として、「根拠を提示しない (without offering any proof)」またはその所説の「基礎を確立するための理由らしきものもない (not one pretence of a reason to establish this his

great foundation)「臆見に終始したということがあった。ロックは、フィルマーの議論を他にも、「証明を伴わない主張 (assertions without proof) 」(I・49)とか、「論証なき意見 (opinion without proof) 」(I・51)とか、要するに、「虚構と幻想 (fiction and phantasy) 」(I・34)であると、鋭く批判しているのである。

このようにして、ロックの目に映ったところのフィルマー卿の教説の失敗の原因を特徴づけるならば、「新奇性」と「臆見性」という二点であるといひ直すことができるであろう。それら二点は、直接的には、フィルマーが『聖書』中に、君主の座の創設や君主権力の必要性自体のみならず、後の世のあらゆる君主の原型もしくは源たる人物の「任命 (appointment) 」を読み取ることによって、「王権神授」の教義 (divine right doctrine) を主張しようと理論的に無理をしたことに胚胎したのである。換言するならば、フィルマー卿の理論上の失敗が生じたその土壌というのは、ロック流に問題を収斂せしめて定式化すれば、「誰が政治権力を担うべきか (who should have power) 」(I・106)の問題であったということであったが、そしてまた「誰が政治権力を担うべきか」は、先に述べた「権力の正統性」の問題の別表現でもあったのだが、フィルマー教説における右の二つの弱点は、よくこの政治学上の根本問題を解きえなかったことの原因といつてよいのである。

こういうふうに見てくると、ロックがフィルマーの「政治」に関する教義の克服にとりかかるに際して、「自然状態について」をまず設定したことの意味として、「権力の正統性論」を扱う場合のフィルマーの教義の「新奇性」と「臆見性」との特徴との闘いが込められていたということになるだろうと思われるのである。「自然状態」という觀念のロックにおける設定の意味の中に宿されたフィルマー教説における二つの特徴との闘いのうち、第二の「臆見性」との闘いにおいて、ロックと啓蒙の肯定的関係がより明瞭に現れてくるのである。なんとすれば、そこにおいては、ロック側における理性に訴えた『聖書』解釈、つまり理性の自覚的闘いとして、『統治論』の「前編」でフィルマーを追いつめていく論駁の姿があったからであり、その論駁で潰えたドグマの瓦礫の上に合理的な思考の構築物を置こうとす

る狙いがあったからである。これに対して、フィルマー教説中の弱点である「新奇性」との闘いにおけるロックの視線は、伝統の評価に向かっているわけであり、これは、端的にリチャード・フッカーを自らの陣営に引き入れる形で現れてくるのである。

以上、『統治論』がそれを取り巻く思想状況に対する応答の書たるの性格をもつことを指摘したのであるが、次にその応答が一個別の時代に終わらない広い意味をもった次第を、思想状況との闘い——それは、当然ながら、状況に潜む弱点を叩くことになるが——をくぐり抜ける姿に即して、見てみたいと思う。次節において、「臆見性」との闘争の側面からの発展を、そして次々節において「新奇性」との闘争からの発展をそれぞれとりあげることとする。

### 三 「政治」を考える方向

ロックは、「政治」というものをフィルマーの君主神授権説が君主の私物と化したのに対して、「プロパティ」の規制と保護 (regulating and preserving of property) のための国内法治主義と外交関係の処理として「政治」を「公け」化する——「政治」をパブリックなものとする——ことへと結実せしめるのである。ここでいう、プロパティとは、いうまでもなく『寛容書簡』でいう「世俗的諸善 (bona civilia)」に他ならない。このロックが考えた「政治」の対象として、もしくは「政治」の素材 (materia) として先に確定したこのプロパティは、「世俗的 (civilia)」とは形容されるが、フィルマーと闘ったロックは、これを超「世俗的」根拠を有する価値として捉えていたのである。

プロパティは、神によって造られた「人間」——ロックによれば、それはアダムのみならず、人間という種に属するすべての存在を指すものであることが、「臆見」に捕らわれることなく『聖書』を読むことによって汲み取ることができる——、そうした神的被造としての人間に固有のものであるという意味において用いられている。ロックは次

のように述べている。

「われわれの著者〔フィルマー〕がアダムのうちにあると仮定する絶対的・無制約的主権のための議論と思しきすべての点を、これに遂に総ざらえたのである。……〔以上検討したところから、例えば、アダムやその長子家系にその子供たちに対する排他的な私的所有的支配権 (private dominion) が付与されたということなどは臆説——つまり論証されざる主張——であることが、明らかとなったように〕、人間は、われわれの著者が自信をもって反対のことを主張しているにもかかわらず、自然的自由を有するのである。なぜならば、同じ共通の本性と能力と権能を分け持つのは、本性において平等 (in nature equal) で同じ共通の権利と特権に参与すべきであるからである」(I・67)。

と。言葉を換えていえば、ロックが他の箇所でいつているように、

「一人の全能で無限の造り主の作品としての人間は、……その造り主のプロパティーであって、人間どうしの氣にいりの期間だけこの世に存続するのではなく、造り主の許す期間だけこの世に存在するのである」(II・6)

として、水平的な因襲的關係から切断されて——君主といえども人間であるがゆえに、この君主からさえも切断されて——「全能なる存在」へと垂直的に繋がれた存在になったのである。神のプロパティーとしての人間は、また自らのプロパティーを自らの垂直的關係としてのみ所有し、その個別的主体として存在するのである。

これに対して、フィルマー流君主政治論は、宗教の名のもとにすべての価値を私有化し、専有化するそれ——つまり、君主のプロトタイプとしてのアダムは神によって創造された第一子たることによって、《物》と《人》、《内なるも

の『と《外なるもの》、文字通りすべてのものに対する支配権を付与されたとする君主政治論——であった。これがまさにプロパティの主体としての、水平的つまり人間どうし間としては独立的な個人、とは異なった、人間による人間に対する私的・所有的支配権 (private dominion) を有する君主の弁証であったのである。<sup>24</sup> ロックは、この君主政治論に対して、世俗的善を本来的かつ固有の対象とする「政治」像と因襲や先験的な固定性を脱した合理性と自発性を発揮する場としての「政治」像の探求に向かったのである。かくて、プロパティの主体としての人間、先験的に服従すべく造られたのではない人間、の像が、出てくる。それは、いつてみれば、明らかな「個」 (individuum) の創出であった。そして、そうした神に造られた境位 (status) をもつ「個」 (individuum) としての人間が織りなす「政治」像の探求は、必然的に、生まれながらの服従、自動的な服従、の否定を生まざるをえないことは、明瞭である。かくて、ロックのフィルマーとの闘いは、無反省的・自動的服従を排除するという意味で、カントのいわゆる「自己」の未成年状態を脱却した「人間の世界に存する」政治<sup>25</sup> 像を求める方向性を示すことになるのである。

ロックとカントのこうした結び付け方が、「政治」論上、ことほどさように牽強附會とはいえない理由は、ロックが「統治」というものを「理性を活用して政治社会へと結合する人びとの同意 (the consent of men making use of their reason to unite together into society)」によると、極めて明確に述べているところに明らかに現れている (I・6)。「同意」とは、主体的個人たちに対する支配をして、けっして他律的たるの性格を負わしめないために用いられる理論機構である。「私」の世界と「公」の世界を繋ぐこの同意、政治における人間の理性的機能の証明たる同意の機構がロックには必要であったのである。カントもまた、政治を「野蛮な自由をすてて合法的な組織に平安と安全を求める決意」の結果だと述べている。<sup>26</sup> カントにおいてこの「決意 (Entschiebung)」なくして、つまり同意なくして「合法的な組織 (gesetzmäßigen Verfassung)」も、そこにおける「平安と安全 (Ruhe und Sicherheit)」も存在しえなかったのである。カントが、「自然が人類に解決を強いる大問題」は、「自己」の我意を挫いて普遍妥当的な意志 (allegemei-

ngtting willie)、つまりそれに頼って各自が自己の自由を保持し得るような意志に隷従することを強要する支配者」をいかに弁証するかであった<sup>(27)</sup>というのもロックの先鞭、すなわち「あらゆる時代にわたって人類を悩ませてきたあの大问题」つまり「誰が政治権力を担うべきか」という政治権力の正統性を問う定式に倣ったものに他ならなかったということを示した、一つの大きな証といえるであろう。

このように、フィルマーの教説の「臆見性」という弱点に対する攻撃において、政治もしくは政治権力の正統性論という議論の地平の上を、ロック政治論は一八世紀を貫いて走り出す地点に立ったのである。ロックから一八世紀末への連続した電撃の軌跡は、ロックとカントの間にルソーの理論的苦闘を入れることによって、より強い連続性の糸をもって浮かび上がらせるところである。ルソーは、まことに、いみじくも、「人間は自由なものに生まれついていた<sup>(28)</sup>ながら、しかも、いたるところで鉄鎖につながれている (L'homme est né libre et partout il est dans les fers)」との、人口に膾炙した定式をもって、『支配』と『自律』という、ロック以降の弁証法的結び目を表現し、同時に、この難問への答えを「約束 (conventions)」つまり同意以外に存しないとしたのである。

ルソーの名とともに『自由』と『鉄鎖』のように、いわばワサビを利かせて訴える近代的な「個」と「社会的統合」、「私」と「公」の結び目の探求の定式化と、それに対する「同意」という解答に潜む真理は、ロックからルソー、さらにカントにいたる共通財産として、そしてまた彼らの固有の時代を超出した人類史に燦然と輝く遺産となるところのものである<sup>(29)</sup>といって、けっして過言ではない、ということである。そして、同時に、その電撃の狼煙はロックの対フィルマー論駁のなかからあがったものであったのである。

#### 四 「政治」を価値づけるもの

このように、フィルマーの一つの弱点を完膚なきまでに攻撃する中からロックが残した正統論のメッセージは、ウェーバーが支配の正統論の第三のイデオール・ティップスとして取り挙げたように、<sup>29</sup>確かに、われわれの世紀にも伝えられてきたのである。われわれの世紀、いや僅か一九八九年という一年の間にも、「同意」なき政治がいかに激しく音をたてて崩れて去っていったか、政治を原理的に考えることの有効性を考える場合の具体例を手に行っているのである。<sup>30</sup>いまだし限定的にいうならば、ロックが取り組んだ課題の永遠性とそれに彼が与えた解答——「同意」による政治——のいわば底力を、アメリカ独立革命を飛び越して、現在もなおわれわれは眼前にするのである。しかし、翻って、ロック政治論の生命力は、挙げて、「啓蒙」の発展との一体性にあったのかといえば、必ずしも、そうではなかったことを忘れてはならない。ロックは、あらゆる点において一八世紀の発展を先取りしていたのではなく、きわめて根本的な点において非「啓蒙」的であつたといわなければならない。そして、非「啓蒙」的であることによってまた、ロック政治論は、時代を超えたメッセージをもっていたことも看過してはならないのである。この点の究明に、ロックが曝いたフィルマーのいま一つの弱点、「新奇性 (novelty)」が絡んでくるのである。

まず、次の対照的なテーゼの対置を設定することから始めよう。ロックの政治権力の正統性論は、具体的制度論としては、「自然的自由」を放擲し自らをも縛る「国家の判断」をして、「国民自らあるいはその代表によってなされたのであって、それは実に国民各自の判断である」(II・87)と認定する、いわゆる代議制の観念で終わったことを特徴としている。これに対して、この観念は、周知のごとく、ルソーにおいて、「一般意志というものはけつして代表されるものではない (la volonté générale ne se représente point)」の一言をもって、否定されたのである。<sup>31</sup>これは、同じ「啓蒙」の流れのなかにあっても、ロックとは違って、セイバインの指摘したような「辛辣な調べ (a tone of



bitterness)」が、フランスの政治哲学に存在した、そのような局面の一つではあった。<sup>(32)</sup> この著名な西洋政治理論史家、セイバインは、そうしたフランス啓蒙思想の「辛辣さ(bitterness)」の特徴を、政治の学校たるべきローカル・ガヴァメントのフランスにおける未発達とか、当時のフランス社会に深く喰いこんだ階級的亀裂とか、といった一八世紀フランスの政治的・社会的な閉塞状況を原因とするとして指摘したのである。<sup>(33)</sup> こうした指摘にはなかなか興味深いものがあるが、本稿では、ロックとフランス啓蒙思想を分かつ区分線を単に政治的・社会的現実のフランス的特徴とか、政治的・外的環境との関連とかにはなく、いま少し理論内在的な方向、代議制を支える価値フィロソフィーに求めてみることを主眼としている。

ルソーは、「一般意志に服従することを拒む者はだれでも、政治体全体によって服従を強制される (contraint par tout le corps)」。……これは単に、その者が自由になるように強制される (on le [quiconque refusera d'obéir] forcera d'être libre) ことを意味するだけである。<sup>(34)</sup> と主張した。また、同様に、いま一つの啓蒙思想の文献としての「フランス人権宣言」は、「自由は他人を害しないすべてをなしうることに存する」(第四条と喝破し、他方でこの《自由》の制限要因となる「何が他人を害するか」、つまり《自由》の限度の決定を政治体の「総意の表明 (l'expression de la volonté générale)」である《法》(第六条)に委ねている。<sup>(35)</sup>

ロックは、こうした啓蒙的主張に対して、《自由》を、「他人に許可を求めたり、他人の意志に依存したりすることなく自然法の範囲内で、その適当と思うように行爲を秩序づけたり所有物や身体を処分すること」(II・4)であると定義し、「好むところのことを行い、いかなる法にも縛られることなく望みのままに生きること」であるという《自由》の捉え方を斥けた。しかるに、このロックが拒絶した《自由》観は、他ならぬフィルマー卿のものであったことをついながら想起しておくことも必要である。なぜならば、ロックは、このフィルマー卿の《自由》観との関連においてこそ、そしてそれとの格闘のすえに、これを斥けることによって、《自由》を無制約なもの、つまり《放縦》へ

と墮さしめないための《法》の存在を当然に主張したのであったからである。すなわち、ロックはいう、

「統治の下にいる人びとの自由とは、その政治社会の各人に共通で、社会に設立された立法権力によって作られた恒常的な生活規範をもつことであり、規範が規律しないあらゆる事柄においては、他人の常ならぬ恣意に従属しないで、私自身の意志に従うことである」(Ⅱ・22)

と。

このようにロックと啓蒙思想の言葉を対置してみると、人間は何らの規範も有しない、無規範的な存在ではないとは双方とも主張しているところであることに先ず気付く。さらに、ラスレットが「法の目的は自由を廃棄・抑制することではなく、その保存・増進である」(Ⅱ・57)という、法の目的と自由の関係についてのロックの言につき、かつて考えられていたより遙か以上にロックがルソーに近い存在であると指摘したことも考え合わせると、ロック、啓蒙思想双方の類似性があります強く印象づけられることになるやに思われるのである。

しかしながら、上に引用したロックの一文中に現れていた「自然法」という観念は、《自由》と並んで立つ規範が「人間的サンクション」ではなく、それを凌駕する「永遠の規範」たり、「神の意志の宣言」であることを示している。ここに、「神」に造られた人間が、神の与えるルール、規範を背負った側面における存在として出てくるのである。そうしてみると、ロックと啓蒙思想は、創造者である《神》の被造物なるがゆえの、人間の《自由》性と《規範》被拘束性を主張する立場と、神秘的で超個人的ながら、なお人間のレヴェルを超えることのない「一般意志」への服従の強制によって達成される「自由」な状態といったものを主張する立場との間の違いを見せていたということができよう。

なるほど、ルソーは、超人間的な秩序に言及し、これを肯定する場面も見せてはいる。すなわち、「およそ善美であつて秩序になつたものは、人間の約束とは独立して (indépendamment des conventions humaines)、事物の本性によつて (par la nature des choses) そうなつてゐるのである。すべての正義は神に由来し、その源泉は神にのみある (Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source)」と。確かに、これぞ他ならぬルソーその人が述べた言葉であつた。<sup>(27)</sup>しかし、同時に、ルソーは、次のような重大発言をしているのである。

「ある人民の制度をつくりだそうとくわだてるほどの人物は、いわば人間の本性を変える (changer la nature humaine) ことができるという確信のもとにことにあたるべきである。単独では、一個の完全な、しかし孤立した全体である各個人 (chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire) を、この個人にある意味でその生命と存在を与へる、いさう大きな全体の一部に変え (transformer)、人間の構造を強化するためにこれを変性させ (altérer)、われわれが皆自然から受け取つた自然的で独立的な存在 (une existence physique et indépendante) を、部分的な道德的な存在 (une existence partielle et morale) に取り替へる (substituer) のだという確信をもっていなければならぬ」<sup>(28)</sup>

と。これは立法者の「確信」 (se sentir en état de *inf.*) について述べた比喩的説明であるが、その「確信」の内にあつて、各個人は、国家の一員となつてはじめて現実的に「その生命と存在 (sa vie et son être)」を得、個人的にデータをこねる存在から、国家に役に立つ存在へと変貌せしめられるべしとの境位を与えられているということである。ルソーがこの自然的存在から国家的存在への変貌の比喩的説明を行うにあたって、立法者の果たす作用として、(changement, transformation, alteration, substitution) などちまたにまな表現を使うが、結局は、その比喩は、神が与えた人を超えた実践的秩序と政治体の意志すなわち一般意志との間、その両領域の間は断絶し、その間を通うものが

存在しなくなっているのである。ルソーの一般意志の教説中に危険な陥穽、すなわち「人間の意志が人間的価値の最高の裁決者とされる」ような理論的危険性をダントレーヴが指摘したのも故なしとしないところである。<sup>39)</sup>

しかも、その一般意志を解釈してこれに法の表現を与える「立法者」、それは「あらゆる点で国家の中の非凡な人物」であり、「その資質において非凡でなくてはならないばかりでなく、その職務においても同様でなくてはならない」とルソーによって要請されていたその「立法者」は、「為政者でもなければ、主権者でもなく」、国家組織にその場をもたない、まことに得体の知れない超国家組織的な存在となっているのである。国民を自由にする「一般意志」の解釈者は、国家機関たるを受容しえないほど超出した存在——しかしながら、それも、所詮、人間であるような、そうした超越的人間存在——であることもありうる理論構造となっている点に注意しなければならないのである。<sup>40)</sup>

他方、ロックにおいて、人間の集合体の一般意志ならぬ、人間を超えた、人間の創造主である神の意志が、政治社会において効力を停止するものではないことが明言されている。各人固有のもの、すなわちプロパティを相互に守ろうとする規範としての自然法は、神の意志の表現として「自然状態」に存在し、同意によって成立した政治体の生命と秩序を維持する規範すなわち法律に範型を提示するものとして、そしてその法律が範型に則らない場合は、この効力を否認する上位規範として、政治体へと持ち込まれているのである。ロックにとって、人間を超えた規範付与者による嚮導を受けない「一般意志」は到底認めえなかったところであることは、明らかである。換言すれば、ロックは、啓蒙思想がなしえなかったところの超人為的規範の政治体への貫徹、すなわち超人為的規範による人間的価値の保存を政治体のうちにまで搬入することをえたのである。

そうしたロックの理論的成功の理由の一つは、再び、『統治論』の執筆状況に求めることができる。フィルマー卿の教説に対する代替説の成否をその一点にかけてロックが主張した「自然状態」観念が、そのことを担保したのである。ロックによると、「自然状態」は、神が人間を創造した時点の状態、つまり、まったくの「無辜の状態」(state of

innocence)」とも、道徳を欠いた「原始の状態 (primitive state)」あるいは、無規範的な「戦争状態」でもなかった。それは、自然法という人間に共通の規範のもとで交わる人間の共同体性を基本としつつ、そうした基本的性格を乱す攪亂要因を配置されることによって、人間知性が自然状態の基本的性格を保守するためにそこよりの脱出を企て、またその脱出を果たすそのような状態であったのである。ロックはいう、「理性的被造物がより悪くなるために状態を変えることなど考えることもできない」(Ⅱ・131)し、より良くなることは「自然状態」下ですでに持っていた「自由とプロパティーをよりよく保存するために政治社会に加入する」(Ⅱ・131)ことを意味するのである、と。

したがって、「自然状態」からの脱出は、野蠻から徳の状態へとといった、断絶的な極端な変化ではなく、「自然状態」の中も、そこより脱出した結果の状態も、ともに「自然法」＝「神の意志」という一条の規範によって貫かれていた、そういう変化であった。そして、繰り返していえば、つまり、唯一、「自然状態」からの脱出行の意味はといえば、この規範の、神の意志の、より確実な効力の確保ということに他ならなかったのである。<sup>41)</sup>したがって、また、「自然状態」においての「放縦」ならぬ合法的自由は、そのまま政治体における自由となりえたわけであり、成立した政治体には、得体の知れない意志の支配の居場所は見出しえない、そういう構造となっていたのである。

そもそも、ロックが、フィルマー卿との思想的闘争過程で析出した「個」の観念自体、無機的な孤立的「個」でもなければ、動物的に奔放な原始的人間でもなかったのである。それは、いわば共同体的個人ないしは共棲的個人であって、その個人は、『自由な』個人であるとともに、その『自由』と同時に付与されている『規範を守る』個人であった。<sup>42)</sup>自然のレヴェルにおいては自然法に支えられたこの共棲的個人が、生まれながらにして絶対的・専断的君主の支配下にいるというフィルマー的テーゼとは、相いれないのは当然である。すでに述べたように、人間は神のプロパティーとして神に垂直的に直結しつつ、水平的に人間と交わるように社会性を神から付与された存在でもあった。そうした境遇下で、そうした垂直的存在に担保されて、個人が集団かを問わず、いかなる人間存在であれ、自・他と

もの存在に対して有する権力には限界があることは必然なのである。ロックによると、

「何びとも彼自身が有する以上の権力を他人に委譲することはできない。しかも、何びとも自らの生命を破壊したり、他人の生命やプロパティを奪ったりする絶対的・恣意的権力をもつものではない」(Ⅱ・136)

のである。こうした観念を、およそ衆愚の感情に依おもねる新奇な観念であり、ローマ教皇主義者や宗教改革者たちが拡大・増殖させた観念にすぎないものとしたのは、フィルマーであった。<sup>(43)</sup> フィルマーは、「自然的自由・平等」、つまり万人が神によって創造されたものとして水平的呪縛の下に在るのではなく、垂直的に神と繋がりつつ水平的相互尊重を通じて、創造目的を全うするといった観念とは対極的立場に立っていたのである。フィルマーは、「自然的自由・平等」とは対照的に「君主の下に生きる」ということのもつ『聖書』と古き慣習とに合致した「最大の自由」を強調したのであった。<sup>(44)</sup>

これに対して、この「古き」と「新しき」について、その攻守ところを入れ替えるべくロックが第一に訴えたのは『聖書』であった。ロックは、『聖書』解釈によって、人間の創造は「私的・物的所有的支配(private dominion)」の対象となるモノ的存在ではなく、理性的存在である神のイメージとして理性を有するパーソナルな存在、したがって生来的支配を拒絶する存在を生んだとして、上に見てきた「個人」観を得たのであった。この解釈が、同時に、アウグスティヌスを筆頭とする教父以来の伝統的解釈でもあったことは興味あることといわなければならない。<sup>(45)</sup> ロックの『聖書』解釈は、無言のうちに、キリスト教の伝統の重みをひきづっていたのである。

第二に、ロックが『聖書』とともに訴えたのは、フッカーの権威にであった。ロックはフッカーから一六個所にわたって引用したが、そのフッカーは、引用されたある個所で次のようにいっている、

「同じような本性をもつことによって人間は、自分自身を愛するのに劣らないくらい他人を愛することを自分の義務であると知るにいたった」(Ⅱ・5)、

と。フッカーは、神の創造にかかる政治との関連における人間像につき、教父の伝統に従っていたのであるが、ロックはそうしたフッカーからの肯定的、かつ自説への補強材としての引用によって、「同じ本性をもつ」、つまり自然的に平等な存在間を繋ぐ社会性——それはロックの政治論ではより顕著に自然法を遵守するという形で現れるのだが、そうした社会性——を有し、さらに、「人間の尊厳 (the dignity of man)」のために政治社会を営まなければならない(Ⅱ・15) 存在として人間を捉えたのである。

『聖書』とフッカー、それは時代を説得せんとしたロックのタクティクス(戦術)であったとの解釈はあるであろう。<sup>(46)</sup> その解釈は、ロック政治論の真意は表見的な引用や参照とは別のところにあった、ともいう。けれども、ロックの場合、そのタクティクスは、そのままロック政治論を支える質でもあったのである。そのタクティクスがあるが故に、すなわち、その質があるが故に、ロックの思想が「啓蒙」期を超えて、正統性論的外形とは別種のメッセージを發しえたのである。

例えば、自主性の中にも他人への関心を払い続ける、このことほど成員間の相互関係が砂粒化した大衆社会に生命を吹きこむ理念はないであろうが、「個」を強調することく見えるロック政治論において、神の被造物ということに担保されて、人間の奥深くから湧出せざるをえない「連帯性」が前提されていたことなどは、掬すべき思想的意味であるといわざるをえないのである。この前提、これがロックの伝統への依拠の意味であり、その伝統に立った自発性の要求の書、それが『統治論』であったと、解釈しうるのである。<sup>(47)</sup> したがって、ロックの思想が「啓蒙」期を超えて、

すべてを政治化する大衆社会のなかで、政治化を拒絶することなく、また政治から逃避することなく、なお人間の人間による収奪や搾取に対して、またデモニッシュな対人間工作や破壊に対して、理論的誠実さをもって、抗弁しうる根底的な資格を有すると叫びうるその根拠は、ロックが対フィルマー闘争の思想状況のなかから、長い西洋の政治的伝統に即く道を採り取ったことであつたといつても、けつして、過言ではないと思われるのである。<sup>(49)</sup>そして、そのようにすることのうちにロックの『統治論』は、「政治」を価値づけるものを保持しうる理論機構を考案し、その理論的結構中に充填された価値的内容によって、時代を超えた発言資格を維持し続けたのである。

注

- (1) 著したロック解釈は、次の諸著に現われている。John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge : at the University press, 1969) ; James Tully, *A Discourse on Property, John Locke and his adversaries* (Cambridge : at the University Press, 1980). 加藤節『ジョン・ロックの思想世界——神と人間との間——』(東京大学出版会 一九八七年)、友岡敬明『ジョン・ロックの政治思想——「伝統」と「革新」の一断面——』(名古屋大学出版会、一九八六年)。
- (2) 例えば、ごく最近の例として、水田洋「書評 加藤節『ジョン・ロックの思想世界——神と人間との間——』」、『歴史学研究』第五九号(一九八九年二月)所収、を参照。
- (3) Norman Hampson, *The Enlightenment* (Penguin Books, 1981 1st pub. 1968), p. 86.
- (4) Cf. *Ibid.*, p. 103.
- (5) *Ibid.*, pp. 104~5.
- (6) ホワイトもまた「啓蒙」の根底的特徴について、「啓蒙とは、その方向性において、究極的には世俗的以外のなにもでもない」と喝破している。Hayden V. White, "Editor's Instruction," in Robert Anchor, *The Enlightenment Tradition* (Berkeley : Univ. of Calif. Press, 1967), p. ix.
- (7) ヴォルテールは、次のようにロックを称賛している。「これまでおそらく、ロック氏以上に聡明で、整然と首尾一貫した精神、彼以上に厳密な理論家は、けつして存在したことはなかったであろう。……ロックは、生得観念を打ち破り、人がいつも物を考えていると信ずるうぬぼれとはきっぱり縁切りしたあとで、あらゆるわれわれの観念は感覚を通じてやってくることを明らかにし、われわれの単純な観念や、複合されてできた観念を検討し、人間の精神をそのいっさいの活動において見守



り、人間の話す言葉がどれほど不完全なものか、われわれは常に言葉をどんなに間違って用いているものかを教えてくれる」(中川信訳『哲学書簡』、『世界の名著29』(中央公論社、昭和五十六年)所収、一一五、一一八頁)。カッシーラーが、「この確信(すなわち心理学的現象の根底には恒常的要素が堅固な基盤としてあるという確信)において、一八世紀心理学は、その導標であり師匠であるロックを一步超え進むのである」といったとき、ロックは、明らかに、啓蒙の先導者として位置づけられていたのだ<sup>7</sup>。 Cf. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1951), pp. 16~7.

(8) L・J・ロジエ他著、上智大学中世思想研究所訳『キリスト教史(一)、啓蒙と革命の時代』講談社、昭和五十六年、二一八頁。  
(9) John Locke, *Epistola de Tolerantia*, ed. by R. Kilbanksy (Oxford: at the Clarendon Press, 1968), pp. 64~6. 生松敏三訳『寛容についての書簡』、『世界の名著27』(中央公論社、昭和四三年)所収、三三三~三四頁。

(10) Philip Abrams, *John Locke: Two Tracts on Government* (Cambridge: at the University Press, 1967), p. 172. 友岡敏明訳『世俗権力二論』(未来社、一九七六年)、一二二頁。

(11) ロックは、すでに『世俗権力論』において、「心の裁判官である神は、こういった内行的行為についての知識と譴責とを御自身のもとに留保され、そういった行為を、神御自身の法廷以外のいかなるものからの判決からも取り除かれている」と述べて、「政治」を外面的行為にかかわるものと局限したが(*Two Tracts*, p. 167, 訳、一〇四頁)、『寛容論考』(一六六七年)では、「いっそう特定化して」「政治」の目的を「各個人の財産、平穏な生活、生命をできるだけよく保存すること」とした。(*An Essay concerning Toleration*, in C. A. Viano ed., *John Locke: Scritti Editi e Inediti sulla Tolleranza* (Torino, 1961), p. 93) そうした枠付けは、対宗教との関係で想起されつつ、『統治論』へと流れこむのである。

(12) 「ゆえに現下のイギリスの状態を考へるならば、この件全体に関してただ一つの問題があるのみである。すなわち、安全と平和を確保し、この王国の福祉を増進するにも近い道は寛容か強制かという問題である」(*An Essay concerning Toleration*, p. 96)。「力」は、信念を異にする人びとにその信念を放棄させ、あなたの方の意見の側に引きよせることによって、その状態に固く縛りつけておくには誤った方法であるがゆえに、ましてや自分の信念を保持し、あなたと異なった意見を持ち続ける人びとをあなたの友人として確保することは力によってはありえないのである。意見を異にするとは、それほど隔ったことである。これに反し、もしある人が正しいと信じていることのゆえに、その人を虐待などしようものならば、その人は完全に敵対的な人となるのである。前者は離反で、後者は喧嘩である。現下の状態を勘案して、腕力がわれわれのうちになしうる不都合なことは、それだけではない。力やひどい仕打ちは敵意を増すのみならず、多くの敵を作り出す。狂信者たちは、全部合わせるとずいぶん分数が多くて、おそらく国教に対する心からの友人である人びとよりも多いであらう。けれども、(力で強制せずと

も放置しておくだけで、相互間の意見の不一致によって脅威を感じさせぬ小グループへと分裂していくであらう。」したがって、異なった分派へと離散していく人びとは、寛容によってもっともうまく「国家へと」繋ぎとめておくことができるのである」(*Ibid.*, pp. 100-1)。

(13) Cf. *Epistola de Tolerantia*, p. 78. 訳「三六一頁参照」。

(14) Cf. *Ibid.*, p. 126. 訳「三八九頁」。

(15) J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, in *Oeuvres Complètes*, III (Gallimard, 1964), livre iv, chap. 8, pp. 467-8. 平岡昇・根岸国孝訳『社会契約論』(角川書店、昭和四二年)「一九七頁」。

(16) John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Bk. 2, chap. 23, sec. 7.

(17) ジョークルが扱う「自然状態」は「全人類のあいだに存在する道德的關係」であって、概念的には「神との関係」として見た人間像と峻別されている。したがって、後者の人間像は、理論的に、前者の「自然状態」へと投影されない。ジョークル「自然状態」(Etat de Nature) 桑原武夫訳編『百科全書』(岩波文庫、昭和四七年)「一九八二〇五頁参照」。

(18) ところ敢えず cf. P. Laslett, "Introduction" to John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: at the University Press, 1970), p. 52, foot note 4.

(19) この説の登場は、一九五六年であった。発表論文は、Peter Laslett, "The English Revolution and Locke's *Two Treatises of Government*", *Cambridge Historical Journal*, vol. 12, no. 1 である。この論文は若干の訂正が施られて、前注(18)の文献に組み入れられた。

(20) 『統治論』の執筆時期を「名譽革命」以前だとする説に組する研究家でも、必ずしもロックの執筆意図をフィルマー論駁という思想的営為にとらず、チャールズ二世国王を暴君に墮せしめたいための教訓の書だとか(タールトン)、すでに暴君に墮したチャールズ二世を打倒する革命への叫びであったとか(アシュクラフト)と解する者もある。Cf. C. D. Tarlton, "The Exclusion Controversy, Pamphleteering, and Locke's *Two Treatises*", *The Historical Journal*, vol. 24, no. 1 (1981); R. E. Ashcraft, "Revolutionary Politics and Locke's *Two Treatises of Government*", *Political Theory*, vol. 8, no. 4 (1980).

(21) そうした考えをもった学者中、代表的な人物としてボロックやガフを挙げることが多い。Cf. F. Pollock, "Locke's Theory of the State", in *Essays in the Law* (Archon Books, 1969), originally published in the *Proceedings of the British Academy*, vol. 1, 1904 (the bicentenary of Locke's death), p. 83; J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy* (Oxford: at the Clarendon Press, 1968, first pub. 1950), p. 128.

(22) フィルマーの「王權神授説」の基礎は、父親を中心とする自然的な家族内の従属関係の延長という点に存するが、そしてそ

- の点においてフィルマーの「王権神授説」は一般の「王権神授説」との共通性を欠いていない。けれども、そうした共通性に加えた独自性がフィルマー理論に見られたのである。ショシェットによれば、「フィルマーがイギリスにおける神授権説に付加したいま一つのこととは、あらゆる政治権力をアダムの権力に直接に由来せしめたことである」。そして、このフィルマー説の特異性が、フィルマー以後、ステュアート期の終焉にいたるまでの「王権神授説」の基調となったのである。Cf. Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought* (Oxford: Basil Blackwell, 1976), p. 139.
- (23) プラトン『国家』山本光雄訳、『世界の大思想1』(河出書房、昭和四〇年)所収、「第一巻」二二頁以下、参照。
- (24) アダムの権力の及ぶ範囲は、ショシェットが指摘したように、墮罪以前は、必然的にかつ道徳的になすべき事柄が除外され、非本質的な事柄のみであった。しかし、墮罪後は、その権力——つまり君主に伝達されていくべき権力——は、「イヴによっても彼女の子供たちによっても制限されない」権力——つまり絶対的・恣意的権力で、権限内に入る人間を私有の物として支配し処分する権力——となった。Cf. Schochet, *op. cit.*, pp. 140~1.
- (25) Cf. E. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) in *Kant's Werke*, Bd. 8 (Abhandlungen nach 1781) (Berlin u. Leipzig, 1923), S. 35: "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner... Ummündigkeit". 篠田英雄訳『啓蒙とは何か』岩波文庫(昭和四二年)七頁、参照。
- (26) Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht* (1784) in *Kant's Werke*, Bd. 8 (Abhandlungen nach 1781) (Berlin u. Leipzig, 1923), S. 24: "Entschlebung... nämlich: seine brutale Freiheit auszugeben und in einer gesetzmäßigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen". 篠田英雄訳『世界公民的見地における一般史考』前注の『啓蒙とは何か』に所収三二六頁、参照。
- (27) Cf. a. a. O., S.22 f. 訳三二一、三二二頁、参照。
- (28) Rousseau, *op. cit.*, liv. I, chap. I, p. 351. 訳一三三頁。
- (29) 周知のように、ウェーバーが挙げる「支配の正統化根拠 (Legitimationsgründe einer Herrschaft)」の三つの「純粋型 (reinen Typen)」——つまり実際上は純粹にそのままで存在しな観念類型——とは、「伝統的支配」「カリスティック支配」「合法的支配」である。このうち「合法的支配 (Herrschaft kraft Legalität)」は、「制定法規の妥当性に対する信念と、合理的につくられた規則に依拠した客観的権限」とに基づいた支配」であるが、そうした法治主義を支える理念は「同意による政治」であった。ウェーバーは、社会学的事実の解明のために価値中立的に「合法的支配」に言及したのであるが、そのこと自体、事実に喰い込んだ「同意による政治 (government by consent)」の理念の普及を物語っている。vgl. Max Weber, *Politik als Beruf* (1919), in *Gesammelte politische Schriften*, neu herausgegeben von J. Winckelmann (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),

1958), S. 495 f. 脇圭平訳『職業としての政治』(平凡社、昭和四五年)所収、二六〇—二頁、参照。

- (30) ホーランド、ハンガリーを振り出しに、東ドイツ、チェコスロヴァキア、ブルガリア、ルーマニア等いわゆる東ヨーロッパ諸国において、従来の政権とそれを支えた政党と秘密機関が次々と国民によって不信任を突きつけられていった。それは、政治権力を握った党や官僚組織が国民の意志と隔絶して存在してきたことへの、近代的政治原則の反撃であったと見てよい構図である。

- (31) Rousseau, *op. cit.*, liv. 3, chap. 15, p. 429. 訳、一三六頁。  
 (32) Cf. George H. Sabine, *A History of Political Theory* (London: George G. Harrap & Co. Ltd., 1964 repr. of 3rd edn., revised and enlarged, 1963), p. 548.  
 (33) Cf. *ibid.*, p. 549.  
 (34) Rousseau, *op. cit.*, liv. 1, chap. 7, p. 364. 訳、三四頁。  
 (35) "Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789", in *Les Constitutions de la France*, avec un commentaire par M. Faustin-Adolphe Hélie (Paris, 1880), p. 31. 邦訳は、高木八尺他編『人權宣言集』(岩波文庫(昭和四三年)、一一〇—一三頁、参照)。  
 (36) Laslett, "Introduction" to *John Locke: Two Treatises of Government*, p. 111.  
 (37) Rousseau, *op. cit.*, liv. 2, chap. 6, p. 378. 訳、五七頁、参照。  
 (38) *Ibid.*, liv. 2, chap. 7, p. 381. 訳、六二頁。  
 (39) Cf. Alexander P. d'Entreves, *Natural Law, an introduction to legal philosophy* (London: Hutchinson's University Library, 1951), p. 75. 久保正幡訳『自然法』(岩波書店、一九六二年)、一一四頁。  
 (40) Cf. Rousseau, *op. cit.*, liv. 2, chap. 7, p. 382. 訳、六三頁。  
 (41) 拙著『シモン・ロックの政治思想——「伝統」と「革新」の一断面——』(名古屋大学出版、一九八六年)、第一部第三章第三節、参照。  
 (42) 同書、第一部第三章第三節、参照。  
 (43) Cf. Robert Filmer, *Patrician and Other Political Works of sir Robert Filmer*, ed. with an introduction and notes by Peter Laslett (Oxford: Basil Blackwell, 1949), pp. 53~4.  
 (44) Cf. *ibid.*, p. 55.

(45) 拙著、前掲書、第二部第四章「ロックとアウグステス」、参照。

(46) 古くはJ・タッカー、かなり最近では、L・シュトラウスやR・コックスがその例として挙げられう。cf. Josiah Tucker, *A Treatise concerning Civil Government* (N. Y. : Augustus M. Kelley, 1967, 1st edn. 1781); Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago : the University of Chicago Press, 1953); Richard H. Cox, *Locke on War and Peace* (Cambridge : at the University Press, 1969).

(47) 私は、このようなロックの政治思想の本質的特徴を表現するのに、他の所では「個人的イニシアティヴを容れる共同体主義者としてのロック像」と呼んだことがある。拙著、前掲書、一八〇頁。

(48) 非政治的人間も政治的責任を担っていることを承認しなければならぬのが、大衆社会状況の特徴である。政治に覚醒したことを誇り、政治への参加を是として歩んできた近代が到りついた大衆社会は、必然的に、汎政治的社会であらねばならないからである。だが、この余りにも政治的な社会は、もしウェーバー流に「権力の獲得や権力の配分に与らんとする行為」であると定義された「政治」が瀾漫した社会であるとするならば、かなりの正当性をもってそこより逃避する人間も多いはずである。そうした歴史状況の中では、「権力の配分」に「与らんとする行為」に潜む高貴さと卑賤さを冷静に掬み取りつつ、それら両要素の織り成す現実批判と建設の靈感を供給する視点が強く要求されるであらう。

(49) 近代個人主義の行き詰まりの中で、デモニッシュな対人間工作や破壊が生じてきたときに、これへの抵抗や抗議、さらにはその迫りくるカストロフィーの克服のために持ち出されたのは、「人間」を人間より高次の上位者(つまり神)に縛束することと、「人間」同士間の連帯の恢復への叫びとであった。例えば、ニコライ・ベルジャエフは、次のような近代主義の末期の症状を描写した歴史の「人間は近代の頂点に登りつめた」弱体化、挫折し、その宗教的枢軸より逸脱することによって、余りにも複雑化した歴史の重荷に打ち挫かれながら、人間は人本主義の時代が彼をたゞき込んだ孤独に堪えられない。そのため彼は崩壊し、精神的な交流と精神的な連繋との模造物を作成し、模擬教会を構成する。唯物論的社会学理論は人間の内的分裂と深刻なる孤立の反面であって、内的に分離するものは、外的に結合しようとするからである。それはその哲学的な意味において、極端なる個人主義の他の象面にすぎず、人間社会の《アトム化》の反面に他ならない(宮崎信彦訳『現代の終末』(創元社、昭和二十九年)、三〇頁)。こうした近代的末期症状に対して、「ルネサンスにおいて自己を主張しはじめた人間の個性は、なお有機的な精神的協調の上に生きていた。それは孤立したアトムとしては現われなかった。それは脚下にどっしりと精神的な基盤をもって、自由な活躍をなし、且つ有能であった」(同書、三〇頁)と、ベルジャエフは続けた。それでは、ベルジャエフにとって近代末期症状の克服の方向も自明のはずである。しかし、それは、精神的共同体の基盤の上に立つ自由の恢復であった。他の箇所でもベルジャエフが「人格」と「共同体」の恢復を訴えたのも、その大衆社会化した近代末期症状克服

の方向に沿ったものであったことはいうまでもない。「人格は、神の写しであり似姿である。人格は、超人格的なものの実存を前提とする。人格より高い何物かが存在しないならば、人格は存在しない。人格はその価値内容を失うのであり、これは超人格的なものと結ばれているのである。……社会的大衆の中で、人格は一つの立場を占め、一つの役割を演ずることを欲する。演技本能は社会的である。しかし……これは、人格が人間の利益社会の中、自然的な交わりの中では、その孤独から歩み出ないことを意味する。一つの役割を演ずる者、仮面をつけるものは、依然として孤独である。ディオニソスの酔乱礼拝における孤独の克服は、人格の滅却を意味する。孤独は利益社会の中、客体化された世界としての社会的大衆の中では克服されず、共同体の中、精神的世界において克服される。真の共同体では人格はもっぱらそれ自身の役割を演じ、それ自身を演じて、他者を演ぜず……自己自身としてとどまりながら《なんじ》と一致する。客体としての社会的大衆の中では、人格はことごとく他の役割を演じようとする」(氷上英廣訳『孤独と愛と社会』(社会思想研究会出版部、昭和十九年)、一八〇頁、一八六頁)。人間の個への分解——孤独——を超越する仕事は、政治の世界のものともなるが、この政治的課題の遂行は、ディオニソスの陶酔、パンとサーカスによる孤独感の逃散、全体主義的目的設定による欺瞞にあるのではなく、真の人格の根源的展開への筋道形成——神との連繋と共同体の建設——にあることが訴えられたのである。

同様なことは、クリストファ・ドーンソンが次のように訴えたときに主張されていた。すなわち、「民主主義者の直面している根本問題も共產主義者やファシストの問題と同じである。即ち近代文明と共に生長した物質的利益と利己的分立主義の混乱の中から、生きた共同体を創り出すことである。……〔しかるに〕経済的政治的機構を自由な生きた共同体の機関に更えるためには、内部から発生する精神の転換によるはかないのである。……〔ところで生活の精神的再編成の問題が宗教を離れて考えられないのである。……勿論政治家としては宗教の重要性と宗教的価値の現実性を軽視し、或は無視する傾向は免れない。それにも拘らず、政治家が政治家であればあるだけ、……人間性の最も深い要求に奉仕する自律的な社会であると共に、超自然的生命が人間性に流れ込み、人間性を内部から新しい精神の創造の天来の種子として変形し更生してゆく水路ともいうべきキリスト教的社会の存在によって、国家そのものも失うよりもむしろ得ることの多い事実を悟るであらう、と(深瀬基寛訳『政治の彼方に』(社会思想研究会出版部、昭和二十七年)、六六、六九、七三頁)。

かくて、人間社会がブルータライズされつつあるときに、これを阻止すべく高貴な靈感を抱いた哲学者ベルジャエフや歴史家ドーンソンが翹望したのは、聖アウグスティヌスや聖トマス・アクイナスのキリスト教的人間・社会論の原理であったことが窺い知れるところである。いま、ここで、右のごとき現代の思想家たちの現代社会批判の視点に徴して、人格を救うべき根源としての「神」と「共同体」をその政治論の中で堅持したロックの思想史的地位——伝統に立つとともに時間を超えた政治社会批判を行いうる有効性を示している——を確認しようといつて過言でないのではなからうか。